

Virgilio Cesarone

La custodia terragna del corpo. Sulla corporeità nel pensiero dell'evento di Martin Heidegger

La questione del corpo nel pensiero di Martin Heidegger è un tema affrontato spesso dalla critica filosofica, e dagli stessi filosofi, che hanno frequentemente evidenziato a volte le insufficienze dell'approccio, altre la continuità con la tradizione metafisica, altre ancora l'inadeguatezza dei risultati¹. Altri studiosi hanno invece rilevato come nell'analitica dell'es-

¹ Ad un'attenta e profonda lettura del tema della corporeità – ovvero della concezione dello spirito così come della sessualità e della mano – è dedicata una nota raccolta di saggi di Jacques Derrida. Il filosofo francese mostra che sin da *Sein und Zeit* Heidegger non intende l'esserci come un ente spirituale cui va sommata un'aggiunta corporale nel momento in cui lo si pensa all'interno del mondo, e che quindi l'analitica non va considerata un'antropologia e tanto meno una pneumatologia (cfr. J. Derrida, *De l'esprit*, in Id., *Heidegger et la question*, Flammarion, Paris 1990, p. 27). La conseguenza, però, è che la sessualità non risulta essere un tratto essenziale del *Dasein*, anche qualora volessimo pensarla come implicita negli esistenziali descritti nell'analitica, e che quindi la differenza ontologica non può insistere su di una differenza sessuale (cfr. Id., *Différence sexuelle, différence ontologique*, in *ivi*, p. 152). Inoltre una particolare attenzione viene dedicata da Derrida all'interpretazione di alcune pagine delle ultime lezioni marburghesi, lì dove Heidegger cercava di fornire una delucidazione sulla "natura" del *Dasein*: «In generale l'esserci custodisce [*birgt*] l'intima possibilità per l'effettiva dispersione nella corporeità e con ciò nella sessualità. La neutralità metafisica dell'uomo, isolato nel più intimo, inteso come esserci, non è vuota astrazione da ciò che è ontico, un *né-né*, bensì il propriamente concreto dell'origine, il non-ancora dell'effettivo essere-disperso. L'esserci è in quanto effettivo, tra l'altro, frammentato [*zersplittert*] in un corpo e con ciò unitariamente, tra l'altro, sempre dimidiato in una determinata sessualità» (M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe vol. 26, hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, p. 173; citeremo d'ora in avanti i testi di Heidegger pubblicati nella Gesamtausgabe con la sigla HGA e il numero del volume, senza indicazione della casa editrice). Heidegger precisa subito dopo che, nonostante i termini *Zersplitterung* e *Zerspaltung*, "frammentazione" e "dimidiazione", possano risuonare come negativi, ossia privi di valore dal punto di vista ontico, in realtà essi sottolineano la multiformità che riposa nell'isolamento metafisico a cui si dà il nome di esserci, e la cui ipseità contiene l'elemento interiore della moltiplicazione; di tutto questo la corporeità non sarebbe

serci di *Sein und Zeit* sia da cogliere soprattutto una proposta che cerca la cesura non solo lessicale, ma di approccio al problema dell'essere e con ciò un rifiuto di tutto il terreno concettuale, antropologico e spirituale, che forniva il fondamento a tale domanda². Ma è Heidegger stesso a riferirci che nell'*opus maius* non aveva saputo dire di più sulla corporeità di ciò che vi era stato accennato³, e che parlare dell'uomo, della sua essenza e quindi del corpo, avrebbe significato reiterare approcci "tradizionali", da intendere come spiritualistici oppure come il loro ribaltamento positivistic⁴. In quest'angolatura interpretativa possiamo certamente intravedere una posizione ideologica di fondo contro il darwinismo, che aveva contraddistinto anche i primissimi passi del giovane Heidegger⁵, ma è predominante

che un fattore organizzativo. Derrida evidenzia che se nelle lezioni la dispersione appare come contrassegno del *Dasein*, in *Sein und Zeit* connota invece il modo d'essere dell'inautenticità, per cui appare poco credibile la volontà di Heidegger di allontanare risonanze negative e associazioni etico-religiose che rimanderebbero all'idea di una caduta o a una corruzione (cfr. J. Derrida, *Différence sexuelle, différence ontologique*, cit., p. 171).

Un'altra critica degna di attenzione è quella formulata da Didier Franck, per il quale «la posizione della questione dell'essere al centro di un'analisi del *Dasein*, la cui essenza è la stessa comprensione ontologica, segna la fine di una filosofia orientata esclusivamente all'ente e implica la distruzione del concetto tradizionale dell'uomo come animale razionale. Se [...] *Sein und Zeit* fallisce sul problema della carne, in conclusione, per far emergere la necessità istoriale, dobbiamo stabilire che il completamento della metafisica rende necessario pensare l'incarnazione» (D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, p. 126). Secondo Franck, dunque, lo stesso progetto heideggeriano di uscita dalla metafisica – ammesso che possa essere questo il significato da affidare al termine *Verwindung* – verrebbe messo a rischio dall'incapacità di riuscire a cogliere la portata dell'incarnazione.

² Un altro attento interprete come J.-F. Courtine sottopone all'attenzione dei lettori del testo heideggeriano il fatto incontestabile che il *Dasein* non è l'uomo, e che quindi tutte le obiezioni tese a mostrare l'inadeguatezza o la negligenza di Heidegger nel mostrare le caratteristiche proprie dell'essere umano (la nascita, il nutrimento, la sessualità e così di seguito) sono a rigore non pertinenti, e non concernono il progetto di far emergere dall'uomo l'essere dell'ente che si vuole analiticamente esaminare. Inoltre la mancata esecuzione di un'analisi del corpo rispetto all'utilizzo del termine *Hand* presente nei composti *zuhanden* e *vorhanden* va letta in una chiave fenomenologica, secondo cui ciò che dirige l'attenzione è la cosa stessa, e non le parole (cfr. J.-F. Courtine, *Donner/Prendre: La Main*, in «Heidegger Studies», 3/4 (1987-88), pp. 25-40).

³ Cfr. M. Heidegger, *Zöllikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, p. 292 (trad. it. di Antonello Giugliano, *Seminari di Zöllikon*, Guida, Napoli 2000, p. 146).

⁴ Alcune righe del trattato inedito *Besinnung* danno conto di tale posizione: «*Fuga dall'essenza*. Da che cosa sappiamo noi l'essenza dell'uomo? E dove vediamo e poniamo l'essere essenza dell'essenza? Né raggiungimento né innalzamento e nemmeno superamento "dell'uomo" come finora è, bensì prima sapere della sua essenza e della storia della sua essenza; l'uomo come animale, perciò corpo – anima – spirito, spirito solamente conseguenza e accrescimento dell'animalità» (M. Heidegger, *Besinnung*, HGA 66, a cura di F.-W. von Herrmann, 1997, p. 138).

⁵ Su questo tema rimandiamo al capitolo III del nostro «*Rimanga il ringraziamento*». *Saggi su Heidegger*, Orthotes, Napoli 2020.

soprattutto l'intenzione di non utilizzare alcun metodo riduzionistico per coartare oggettualmente il corpo, occultandone l'eccedenza, come cercheremo di mostrare.

È quindi soprattutto in virtù della dimensione che si apre alla meditazione heideggeriana grazie alla svolta storico-evenemenziale, che il corpo viene alla luce in modo affatto nuovo, con considerazioni originali e fruttuose. La tesi, che vogliamo qui sostenere e argomentare, è che proprio in virtù di un accesso che non rende il corpo oggetto, sia possibile riuscire a considerarlo in termini eccedenti rispetto a ogni riduzione "mondana". In altri termini, considerare il corpo come momento di custodia veritativa di un modo di essere del vivente umano, che non può venir tradotto in espressività completa, rende composibili le diverse modalità in cui di volta in volta il corpo stesso viene alla propria "sussistenza", diviene *Bestand* nel lessico heideggeriano, ossia reso oggetto e fondo a disposizione, attraverso una mera valutazione quantitativa della materia di cui è composto, ovvero la sua definizione effettiva fino ad una eventuale dimensione virtuale resa possibile dalla tecnologia digitale dei nostri tempi.

L'elemento terragno del corpo

Se l'analitica dell'esserci non offriva una trattazione esaustiva della dimensione corporea dell'essere uomo dell'esserci, sarà il fenomeno della "terra", lasciato emergere nella sua problematica fenomenalità, che fornirà ad Heidegger un accesso peculiare e fecondo ad aspetti che rimangono reconditi rispetto alla possibile intellesione dei riferimenti mondani. La terra, a partire dal pensiero dell'evento, è ciò che rende manifesta nella sua caratteristica modalità la natura e le cose naturali, le cose d'uso nella loro cosalità, l'opera d'arte nella sua contesa col mondo, il linguaggio nel suo carattere fonetico e il *Dasein* nella sua corporeità⁶. È quindi a partire dalla terra, e dalla sua caratterizzazione, che possiamo riuscire a trovare un accesso alla questione del corpo, non negletto dalla necessità di lasciar emergere gli esistenziali come nell'analitica dell'esserci.

Heidegger propone una prima importante trattazione della terra nel saggio del 1935 su *L'origine dell'opera d'arte*, appellandola ciò su cui e in cui

⁶ Cfr. W.-F. von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019, p. 182.

l'uomo fonda il proprio abitare⁷. La terra è descritta come “fondamentale” perché è il punto a partire da cui l'esserci, l'ente che comprende l'essere, dispiega la sua propria possibilità, dimorando estaticamente in un mondo. Ma in queste pagine la terra è anche intimamente connessa al diradarsi [*lichten*] per opera di quella che i Greci chiamavano *physis*, la natura che da una parte accade come sorgere e venir fuori di figure definite (il toro, l'aquila, il serpente e il grillo), ma che nel contempo libera lo spazio per il mostrarsi della terra. «La terra è ciò in cui lo schiudersi di ogni schiudentesi, e ciò in quanto tale, si ricustodisce. In ciò che si dischiude la terra dispiega la sua presenza come ciò che custodisce»⁸. La terra lascia che si manifesti ciò che si schiude in una sua propria peculiarità, quella della *Bergung*, della custodia che tiene in serbo celando⁹. Ecco allora che nell'esposizione propria all'opera d'arte vigono due elementi essenziali: quello del mondo, che l'opera espone nella sua apertura, concedendo alle cose mondanamente la loro distanza e prossimità, e quindi il proprio riferimento significativo a tutto ciò che si mostra; e l'altro tratto essenziale, quello della terra, che investe l'aspetto *vordergründig*, ossia di ciò che precede ogni possibile *scrutatio* intellettuale. Questo elemento terragno dell'opera concerne la materia, come dicevamo poc'anzi, per cui se l'opera es-pone [*stellt auf*] un mondo, in essa si manifesta simultaneamente il ri-porsi [*sich zurückstellen*] dell'opera stessa nella pesantezza della pietra, nella malleabilità del legno, nella durezza del ferro, nella lucentezza del colore, nella sonorità della musica. La terra «è ciò che emerge custodendo. La terra è ciò che pazientemente e infaticabilmente non è costretta a nulla»¹⁰. Ma la terra è anche «*der heimatische Grund*», il fondamento natio, ciò a partire da cui il tempio si erge per aprire un mondo, e anche la radice di questo mondo, che si àncora a una terra, a una casa [*Heim*] a cui si appartiene.

Quest'ultimo tratto distintivo ci sembra estremamente importante: ciò

⁷ Dean Komel ricorda giustamente che anche in *Sein und Zeit*, e precisamente nel mito della *Cura*, è presente un rimando al *Tellus*, che, avendo prestatato la materia, contendeva alla *Cura* e a *Giove* la proprietà della creatura di fango cretoso formata dalla *Cura* a cui *Giove* aveva infuso lo spirito (cfr. *Sein und Zeit*, HGA 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1977, p. 262; cfr. D. Komel, *Die Erde als phänomenologisches Thema*, in H. Hüni, P. Trawny (Hrsg.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker & Humblot, Berlin 2002, p. 58).

⁸ M. Heidegger, *Holzwege*, HGA 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2003², p. 31 (trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 31).

⁹ Abbiamo già indicato altrove i passi in cui Heidegger utilizza tale lemma (cfr. «Rimanga il ringraziamento», cit., p. 166), qui ricordiamo solamente che nel *Grimmsche Wörterbuch* il verbo *bergen* viene traslato con *servare, tueri, tegere, celare*.

¹⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 32.

che emerge è una dimensione di indisponibilità che accompagna l'ergersi dell'opera nel suo esporsi, per cui l'intangibilità della terra è il connotato distintivo di ogni opera d'arte. Se la terra appare imprescindibile, in quando dona la possibilità all'opera di esporsi, questa possibilità è accompagnata sempre da un riporsi in sé, in maniera tale che quanto esposto risiede su di un fondo insondabile. I riferimenti mondani che donano di volta in volta significato all'opera d'arte, sia come fondazione istituyente di un mondo sia anche come ente sussistente – quale oggetto di studio di storici dell'arte, oppure come oggetto di scambio nel mercato delle aste – sono tutte figurazioni dell'opera d'arte che non potranno mai prescindere da questa insondabilità della materia, in cui e su cui l'uomo stesso costruisce il suo mondo abitativo, la terra. Pesare la massa di un blocco di marmo ci può fornire una dimensione computistica, così come le misure dell'altezza e della sua base, ma non ci renderà possibile la penetrazione della materia del marmo stesso, che in quanto tale rimarrà sempre al di là della volontà di oggettificare ciò che ci circonda secondo parametri tecnico-scientifici, anzi l'impossibilità di penetrare la pietra nel suo essere pietra – il suo essere *weltlos*, come diceva Heidegger ai suoi studenti qualche anno prima – mette in chiaro l'impotenza del volere umano. La terra, dunque, viene sì alla luce nell'aperto dell'opera, ma solo nel modo del rinserrarsi in sé, salvaguardando il suo essere terra, scansando ogni tentativo di schiuderla.

Heidegger chiama contesa [*Streit*] il modo attraverso cui e in cui l'opera fa sì che mondo e terra si affermino nel loro autentico modo d'essere. L'esposizione di un mondo, e la proposta della terra da parte dell'opera d'arte, rendono la contesa propriamente tale, ossia lasciano che il mondo si stagli nella sua esposizione, contendendo con la terra la sua proposta. In questa quiete agonistica di mondo e terra accade la verità dell'opera d'arte, che è da intendere in connessione con quanto già in *Sein und Zeit* Heidegger aveva scritto a proposito della *aletheia*: la verità è una rapina [*Raub*], accade nel momento in cui l'ente è strappato dall'ascosità¹¹. La contesa di terra e mondo nell'opera d'arte non è quindi da intendere come una considerazione riguardante esclusivamente l'estetica, quanto piuttosto come l'evidenziazione di ciò che a partire dagli anni Trenta è sicuramente una questione centrale del pensiero heideggeriano, l'interpretazione della verità intesa come accadere, ossia come storia¹². È notorio quanto e come queste nuove

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 294.

¹² Opportuno ricordare il corso universitario del semestre 1931-32 dal titolo *Dell'essenza della verità (Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet)*, HGA 34, hrsg.

posizioni confluiranno nel ciclo dei trattati inaugurati dai *Beiträge*.

Prima di proseguire nell'esame del concetto di terra e dei nessi che si aprono con la trattazione del corpo, soffermiamoci su alcune interpretazioni che mostrano importanti orizzonti ermeneutici, utili a cogliere l'effettiva portata filosofica di questo lemma. In un'introduzione a un'edizione singola della suddetta conferenza, Hans Georg Gadamer sottolinea la sorpresa suscitata dall'utilizzo del termine terra come contraltare del mondo (concetto già noto e centrale dell'analitica di *Sein und Zeit*), ma non solamente perché nuovo nel lessico heideggeriano. Se, infatti, il mondo appariva come la totalità in cui si succedono le autointerpretazioni dell'essere umano, «nel concetto di terra risuonava qualcosa di miticamente o gnosticamente originario, che poteva avere diritto d'asilo al massimo nel mondo della poesia»¹³. Però la terra forniva ad Heidegger la possibilità di lasciar emergere l'elemento "storico" della verità, ossia il suo accadere, che è sempre da intendere come *manifestatio e privatio*. Tale accadere è da intendere solo paradigmaticamente come quello dell'opera d'arte¹⁴, che non è ridicibile al senso attribuito dall'artefice, e nemmeno a quello del fruitore, ma dall'emergere della verità nella contesa tra mondo e terra, non unicamente dell'opera d'arte, ma dell'essere stesso. La verità dell'opera d'arte non risiede dunque nell'esposizione del mondo, ma nella tensione di questo con ciò che d'insondabile emerge nell'esposizione stessa.

Una lettura diversa della terra, anche se concorde nel sottolineare l'importante novità introdotta successivamente all'analitica dell'esserci, è quella proposta da Eugen Fink. Dopo aver reiterato, infatti, sia in *Sein und Zeit* che nel saggio *Vom Wesen des Grundes* posizioni di estremo soggettivismo riguardo la questione del mondo, dato che quest'ultimo si rivelerebbe come un esistenziale dell'esserci¹⁵, Heidegger avrebbe operato una svolta

von H. Mörchen, 1988), nonché la famosa conferenza, pubblicata successivamente nei *Seignavia*, che porta lo stesso titolo delle lezioni *Vom Wesen der Wahrheit* (cfr. *Wegmarken*, HGA 9, hrsg. von W.-F. von Herrmann, 1996³, pp. 177-202).

¹³ H.G. Gadamer, *Zur Einführung*, in M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, Stuttgart 1960, p. 99.

¹⁴ È necessario precisare che nella stessa conferenza Heidegger descrive modi ulteriori in cui accade la verità, oltre al suo porsi in opera nell'opera d'arte: «Un'altra modalità in cui la verità si dispiega è l'azione che fonda lo Stato. Un'altra modalità in cui la verità giunge a risplendere è la prossimità di ciò che non è semplicemente un ente, ma ciò che è più essente dell'ente. Un'altra modalità ancora in cui la verità si fonda è il sacrificio essenziale. Un'altra modalità in cui la verità diviene è il domandare del pensatore, domandare che in quanto pensiero dell'essere, nomina quest'ultimo nella sua dignità di essere domandato» (M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 49).

¹⁵ Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp. 149 ss.

“cosmologica” con la conferenza sull’origine dell’opera d’arte, specificatamente con l’introduzione del concetto di terra. Se, infatti, il concetto di mondo non pare aggiungere nulla a quanto già descritto nelle opere precedenti, massimamente significativo è il fatto che esso sia ora contrapposto alla terra. «È molto difficile indicare in breve che cosa sia la terra. La cogliamo nel modo migliore come la natura elementare, come l’oscuro fondo originario che sostiene ogni cosa, ma nel suo sostenere rimane impenetrabile»¹⁶. Se la verità ora accade nella contesa di questi due elementi, nella manifestatività del mondo che è sostenuta dalla forza contrastiva della terra che si richiude in sé, allora essa non è più da intendere esistenzialmente, ossia a partire dall’esserci, ma dall’irrompere nel modo dell’ente, dalla verità come *aletheia*. Con il porre in opera la verità nella contesa si apre per il pensiero la possibilità di pensare il mondo in senso cosmologico. Riferendosi alla terra, intesa come ciò che sostiene tutto quello che appare individualizzato nell’apertura del mondo, e così i “mondi” stessi dell’uomo come gli dèi, Heidegger si richiama al canto di lode di Nietzsche e agli inni del tardo Hölderlin. Per questo motivo, conclude Fink, l’esortazione dello Zarathustra di rimanere fedeli alla terra, non va giudicata come l’*hybris* di una generazione senza dio, quanto come il motto per il pensiero del futuro.

La terza interpretazione della terra con cui vogliamo qui interloquire è quella offerta da Michel Haar, proposta in un suo attento e raffinatissimo lavoro ermeneutico, che pone questo elemento al centro della sua lettura di Heidegger fin dal titolo: *Le chant de la terre*. Ebbene la terra è mostrata da Heidegger come “supporto” che tiene e mantiene ogni cosa, e proprio per questo essa rimane negletta, tacitata, dimenticata e ridotta a niente¹⁷. Il fatto che la terra si nasconda, significa che non rimanda mai a una totalità, a un’idea metafisica dell’integralità dell’ente, poiché appare sempre come tratto complementare del mondo. Ed è proprio grazie al mondo, infatti, che essa si mostra, rimanendo tuttavia al contempo disponibile e inaccessibile, svelata e nascosta. Ecco perché Haar ritiene che con il concetto di terra in Heidegger ci sia una figurazione di una *physis* che non intende inaugurare una nuova filosofia della natura, quanto un limite della storia, l’impensato della storia stessa. La terra, dunque, è innanzitutto la *lethe* della *aletheia*, la *physis* che ama nascondersi, ma che non è identificabile, però, come mera oscurità, poiché la sua opacità deve pur sempre manifestarsi. Questa manifestazione

¹⁶ *Ivi*, p. 173.

¹⁷ Cfr. M. Haar, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l’histoire de l’être*, L’Horne, Paris 1985, pp. 106 ss.

della terra in ciò che si disvela dell'essere rimane in sé impenetrabile, dando luogo a ossimori: essa è apertamente latente, manifestamente nascosta, e rimane essenzialmente legata a quello che appare il suo nemico, il mondo, cui non può rinunciare. Ma questo mondo, afferma Haar, sembra avere un nesso essenziale con il concetto istoriale di epoca, con il destino che avvolge un popolo; proprio rispetto a questa configurazione istoriale la terra appare allora come fondo non istoriale, che abbisogna del mondo per figurare sulla scena della storia. Nonostante la configurazionemondana, la terra rimane ancorata al suo fondo trans-epocale, sorda ai tentativi di esplicitarla, di portarla a es-pressione, ossia di renderla oggetto pienamente svelato. La terra in definitiva è il luogo in cui si radica lo stesso albero della metafisica, ciò da cui il sapere filosofico trae il proprio nutrimento.

Le tre interpretazioni di Gadamer, Fink e Haar aprono orizzonti di comprensione al concetto di terra che se da una parte rendono ragione della cosiddetta svolta, mostrando l'accadere storico della verità, l'accesso alla questione cosmologica o l'assunzione di elementi liminari della storia del pensiero in vista di una riflessione sulla sua istorialità, tuttavia non colgono il nesso che la terra contiene con la questione del corpo. Sarà nel primo dei trattati inediti, coevo alla conferenza, che Heidegger porrà in relazione l'elemento terragno con il corpo¹⁸.

I venturi e la contesa di terra e mondo

Per cercare di chiarire questo nesso composito tra ciò che Heidegger indica con terra e il corpo dell'essere-uomo, prendiamo come abbrivio il seguente passo dei *Beiträge*:

L'essenza del popolo si fonda nella storicità di coloro che appartengono *a sé in base* all'appartenenza al dio. Solo dall'evento, in cui tale appartenenza si fonda storicamente, scaturiscono le ragioni per cui la "vita" e il corpo, la generazione e il genere, la stirpe e – in una parola fondamentale – la terra appartengono alla storia e a loro modo la riprendono in sé, e in tutto ciò non fanno che servire alla

¹⁸ In questo breve esame del concetto di terra abbiamo lasciato volutamente da parte quanto Heidegger assume dagli inni di Hölderlin, sia l'inserimento della terra nel *Geviert*, ossia l'intimità di terra e cielo, uomini e dèi nella "Quadratura". Per una ricognizione dell'uso del *Geviert* negli anni dei trattati rimandiamo al prezioso saggio di A. Ardovino, Praeludia quaternitatis. *Appunti sull'archeologia del Geviert nei "trattati inediti" (1936-1942)*, in A. Ardovino, V. Cesarone (a cura di), *I "trattati inediti" di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2020, pp. 219-250.

contesa di terra e di mondo, sorretti dall'intimo pudore a non essere mai un incondizionato. La loro essenza, infatti, in quanto intima a tale contesa, è al tempo stesso vicina all'evento¹⁹.

Cerchiamo ora di rinvenire l'ordito di questa lunga citazione, lasciando emergere i tratti che in misura maggiore interessano il nostro discorso, ossia di chiarire il nesso essenziale tra corpo, terra ed evento appropriante. Il passo citato è contenuto nella compagine dedicata ai "venturi", ossia a coloro che, nell'era dell'abbandono dell'essere [*Seinsverlassenheit*] e dell'affarismo [*Machenschaft*], continuano a cercare, rimanendo vigili ed estranei ai tempi, con animo pervaso di pudore di fronte alla storia, colta come tramonto. I venturi sono coloro che continuano a domandare, colmi di ritegno nel «cercare il luogo e il modo in cui sia possibile fondare e portare in salvo [*sich gründen – bergen*] la verità dell'essere»²⁰.

Ora va innanzitutto considerato che l'essere se stessi dei venturi, ossia ciò a cui si tende col domandare, non è il risultato di un cammino preventivamente organizzato, il raggiungimento di una meta prefissata, quanto il procedere in direzione della prossimità dell'essere. Ciò significa che è il cercare che porta a se stesso colui che cerca, ed è lì, nell'ipseità dell'esser-ci, che si apre la radura e il velamento dell'ente. Nell'accadere dell'appropriazione della verità dell'essere l'ente «si eleva» al dominio della sua essenza, ossia l'ente non è più considerato secondo la sua utilità o il suo "valore", e quindi il sapere su di esso non è assunto per implementare una operatività funzionale. Il sapere, se veritiero e autentico, insisterà piuttosto sulla storicità del sapere sull'ente così come si è venuto a stratificare nel corso dei secoli, riuscendo a sostare nell'ambito in cui porre domande sugli enti, ciascuno a suo modo, sulla cosalità della cosa come sul «respirare» di piante e animali. A una lettura attenta dei *Beiträge* non sfuggirà la presenza di un monito costante da parte di Heidegger: l'esserci è l'ente che deve compiersi, che non è dato, e nemmeno pre-figurato. Guadagnare l'esserci – e conseguentemente l'essere-uomo che sull'esser-ci si fonda – rimane il compito di coloro che cercano. Estremamente importante appare questo disegno dei venturi, perché è affidato a loro il compito di custodire l'"essenza" dell'esser-ci, attraverso la dedizione allo scrutare il fondamento della verità dell'essere che è stata gettata loro. Possiamo qui anticipare un cenno alla conclusione del

¹⁹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, HGA 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1989, p. 399 (trad. it. di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 391).

²⁰ *Ivi*, p. 398 (trad. it., p. 390).

nostro itinerario: sarà compito dei venturi custodire nella propria verità il presentarsi del corpo inteso come terra.

Ma i venturi sono tali anche in virtù di uno stato d'animo fondamentale che li contraddistingue. Questo tratto esistenziale della *Stimmung*, imprescindibile in *Sein und Zeit*, fa valere tutta la sua importanza anche nel pensiero dell'evento. Già nello "Sguardo preliminare", posto nelle prime pagine dei *Beiträge*, Heidegger aveva scritto: «Lo stato d'animo fondamentale del pensiero nell'altro inizio oscilla tra gli stati d'animo che solo approssimativamente si possono chiamare: lo sgomento [*das Erschrecken*], [...] il ritegno [*die Verhaltnheit*], il pudore [*die Scheu*]»²¹. Sgomento e pudore figurano come stati d'animo guida nella compagine chiamata *Der Anklang*, la risonanza, dove si sperimenta l'abbandono dell'essere, che però per coloro che pensano è anche motivo del risuonare dell'evento, rispetto a cui lo stato d'animo è il timore. Se sgomento e pudore dirigono l'animo nei confronti dell'abbandono e del risuono dell'evento, ciò che dà il tono profondo alla situazione emotiva di fonte all'evento appropriante è il ritegno. La *Verhaltenheit* – che però è da intendere più come un intensivo di *anhalten*, ossia tenersi a ciò che si annuncia – vige nel momento in cui l'esserci si apre alla reciproca indigenza e coappartenenza di essere ed esserci; l'articolarsi circolare appare ineludibile: sopportare l'abbandono dell'essere e affrontare la mancanza e l'avvento degli dèi causano entrambi il ritegno, così come il ritegno «dispone alla docilità», al cospetto di ciò che così si annuncia²². Il ritegno è allora lo stato d'animo fondamentale proprio all'accoglimento del getto dell'essere, che attende il progettante schiudersi comprensivo da parte dell'esserci; ma il ritegno è anche l'atteggiamento emotivo al cospetto del sottrarsi degli dèi e il disporsi all'accoglienza del dio. Ecco allora che i venturi sono coloro che nello stato d'animo della *Verhaltenheit* sono *bestimmt*, destinati/determinati/intonati, dall'ultimo dio²³. Vedremo in seguito come queste disposizioni d'animo siano da intendere non emotivamente, ma connesse alla corporeità.

²¹ *Ivi*, p. 14 (trad. it., p. 43). Per un'accurata analisi della questione delle *Stimmungen* nei trattati inediti si veda A. Caputo, *Il mutamento delle Stimmungen nei volumi 65-71 della Gesamtausgabe*, in A. Ardivino, V. Cesarone, *op. cit.*, pp. 147-164.

²² M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 252 (trad. it., pp. 255-256).

²³ Per descrivere il domandare sull'essenza della verità, sul suo essenziarsi e sulla sua disvelatezza Heidegger utilizza qui un termine fondamentale dell'analitica dell'esserci, quello della risolutezza, *Entschlossenheit*. Per una puntuale disamina dell'utilizzo di questo termine all'interno dei *Contributi* rimandiamo al saggio di A. Fabris, *Il problema della decisione in Heidegger, con riferimento ai Beiträge zur Philosophie*, in A. Ardivino, V. Cesarone, *op. cit.*, pp. 103-117.

Ora, ritornando alla citazione da cui siamo partiti, due sono gli elementi ancora da chiarire, il popolo e la sua appartenenza all'ultimo dio. Partiamo da quest'ultimo: chi è l'ultimo dio? È il nome per il divino che corrisponde all'essenziarsi della verità dell'essere, quel dio o divinità che nella radura dell'essere appare o si sottrae²⁴. Il popolo, cui qui si accenna invece, non va accostato a quello protagonista della propaganda nazionalsocialista (e anche magnificato dallo stesso rettore Heidegger qualche anno prima²⁵), poiché il suo essere popolo va pensato non su sangue e suolo, bensì a partire dal riferimento alla verità dell'essere. Il popolo allora è "propriamente" tale nel momento in cui riceve la sua storia in forza del ritrovamento del proprio dio. In tal modo il popolo viene indotto a procedere oltre sé, ossia a non fondarsi su se stesso, ma sull'accadere della verità dell'essere. Decisivo è inoltre il modo in cui il popolo si trattiene al cospetto di questa verità, che si presenta prima di tutto come *Bergung*, ossia come custodia, come messa in salvo dell'ente che si rivela nel suo rinserrarsi in sé. L'indisponibilità nei confronti della verità dell'ente sottrae il popolo dal pericolo di avvitarci su se stesso, vale a dire dal condizionare l'ente – rendendolo fondo disponibile – e quindi idolatrare se stesso come l'incondizionato²⁶. Il popolo non è già dato, i cercatori devono essere "pre-parati", e questo può accadere nel momento in cui si fondano nel proprio essere come *esser-ci*. Ecco che si presenta nuovamente il compito di guadagnare l'esser-ci, per fondarvi l'essere del popolo, ossia dei venturi al cospetto dell'ultimo dio. In ciò consiste l'appartenenza del popolo all'evento appropriante, e da questa appartenenza il popolo può ricavare la sua storia.

Ora quale significato attribuire alla connessione che Heidegger propone successivamente tra storia dell'essere e fondazione [*Begründung*] del vivere, del corpo, della generazione, del genere e della stirpe, in una parola

²⁴ Cfr. W.-F. von Herrmann, *op. cit.*, p. 203. Preferiamo utilizzare la minuscola quando dio non indica la persona divina della tradizione giudaico-cristiana, ma una determinazione filosofica, metafisica o meno, del divino.

²⁵ Ci permettiamo di rimandare al nostro *1933-1934: Il Volk del "Rettore" Martin Heidegger*, in: *Popolo e popoli*, in «Hermeneutica», 2013, pp. 253-278, per quanto privo di riferimenti ai *Quaderni neri*.

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 398, (trad. it., p. 390). W.-F. von Herrmann è del parere che in questa disamina della condizionatezza del popolo ci sia una evidente critica dell'idolatria del popolo del regime nazionalsocialista (cfr. *op. cit.*, p. 209), sottolineata anche dall'uso dell'aggettivo *volkhaf* al posto di *völkisch*. La nostra traduzione italiana del seguente passo cerca di rendere in maniera più perspicua quanto inteso da Heidegger: «Ma come deve trovarsi il dio, se non sono quelli che *per* questo *cercano* in maniera tacita e in quanto cercatori devono perfino stare apparentemente *contro* il "popolo" non ancora popolare [volkhaf]!» (M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 398).

della terra? Scontato forse, ma sicuramente opportuno, è ricordare la volontà di trarre fuori questi aspetti dall'ambito di una semplice naturalità, evitando una ovvia e irriflessa reiterazione della metafisica dell'animale rispetto all'essere-uomo. Ma di importanza fondamentale è l'inclusione di quello che di primo acchito può sembrare "naturale" in quella che Heidegger stesso definisce *Grundwort*, una parola fondamentale: la terra. Perché la terra, infatti, come abbiamo cercato di spiegare precedentemente, appartiene alla storia dell'essere, anzi l'articola per mezzo della contesa con il mondo. La terra allora, e tutti gli elementi "naturali", tra cui il corpo, appartengono a questa storia, ma la loro appartenenza si configura come un *zurücknehmen*, ossia essi riprendono in sé la storia non istorialmente, e in tal modo rendono servizio alla contesa. Estremamente interessante appare la chiosa di questo passo: queste attività "naturali" si dispiegano a partire da un intimo timore [*Scheu*], dallo stato d'animo fondamentale cui abbiamo accennato precedentemente, che preserva dal pericolo di essere un incondizionato. Quindi il corpo, appartenente alla terra, è ciò per cui e in cui di volta in volta accade la contesa con il mondo, ma proprio questo essere parte terragna della contesa fa sì che il corpo non sia da considerare come un ente a disposizione quale risorsa [*Bestand*], e nel contempo, proprio per il suo essenziale legame al mondo, non può ritenersi un incondizionato. Se riconduciamo il corpo all'elemento agonistico della terra nella contesa col mondo, allora riusciamo a pensarlo lontano da ogni animalità, in stretta connessione con l'evento appropriante, ossia con il fondamento della verità dell'essere, di cui il *Dasein* testa l'abissale sondabilità.

Il vivere in carne e ossa

Quanto detto a proposito del corpo e della terra può venire a chiarirsi meglio se cogliamo le differenze rispetto a quanto accade nell'atto finale della metafisica, collocato da Heidegger nell'interpretazione dell'ente come volontà di potenza nella filosofia di Nietzsche. Proviamo quindi a sovrapporre le due figurazioni, quella dell'accadere della verità nella contesa e quella nietzschiana della fisiologia dell'arte, per cercare di comprenderne i contorni.

Quasi al termine della prima parte del volume su Nietzsche, Heidegger commenta il seguente frammento dell'opera mai scritta, *La volontà di potenza*:

Posto che l'“*anima*” fosse un pensiero attraente e misterioso, da cui i filosofi si sono a ragione separati contro voglia – ciò che essi imparano oggi a barattare con quello è forse ancor più attraente, ancor più misterioso. Il corpo umano, in cui rivive e si incarna tutto il passato prossimo e remoto di ogni divenire organico, il corpo attraverso il quale, al di sopra e al di là del quale sembra che scorra un immenso fiume invisibile: ecco un pensiero più meraviglioso della vecchia “*anima*”²⁷.

Forse, aggiunge Heidegger, questo corpo è la cosa più certa, come scrive poco dopo Nietzsche, tanto che è del corpo essere *begeistert*, ispirato, e quindi l'ispirazione non sembra inerente né all'anima né allo spirito. Ma probabilmente questa certezza che riguarda il corpo è solo una finzione, oppure una “svista”; d'altronde anche Nietzsche, così attento alla fisiologia del corpo, ne sottolinea in questo frammento l'aspetto di mistero. Ecco che allora Heidegger scrive: «La vita vive essendo corpo [*Das Leben lebt, indem es leibt*]²⁸, ma questo essere corpo è bene intenderlo come essere “in carne e ossa”. Rispetto a questa modalità di vivere del corpo, noi conosciamo ciò che intercettiamo dall'osservazione della sua fisiologia, di cui ormai sappiamo molto e su cui siamo pieni di certezze; e però non abbiamo ancora meditato su che cosa sia il *Leiben*, il vivere in carne e ossa. L'essere corpo è qualcosa di diverso rispetto al “portarsi dietro un corpo”. Innanzitutto *Leiben* è ciò in cui tutti gli svolgimenti e i fenomeni della vita del vivente ricevono un carattere di processo. Tale essere corpo è qualcosa di cui abbiamo continuamente esperienza, anzi è la prima esperienza, ed è su questo che dobbiamo meditare; e tuttavia *Leiben* rimane una parola oscura. Qui Heidegger accenna a una similitudine che potrebbe apparire straniante, ma che, sulla scorta della disamina della terra, dovrebbe essere per noi chiara: come appare semplice e allo stesso tempo oscuro ciò che chiamiamo gravitazione e caduta dei corpi, allo stesso modo, ma in maniera diversa, semplice e oscuro è l'essere corpo di un vivente, il suo essere in carne e ossa:

L'essere corpo della vita non è qualcosa di per sé separato, incapsulato dentro il “corpo fisico” [*Körper*] – inteso quale ci può apparire il corpo vivente [*Leib*], al contrario il corpo vivente è nello stesso tempo condotto e passaggio [*Durchlaß - Durchgang*]. Attraverso questo corpo vivente fluisce un flusso di vita di cui noi di volta in volta avvertiamo soltanto una parte minima e sfuggente, e questo, a sua

²⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, vol. VII, t. III, a cura di S. Giannetta, Adelphi, Milano 1975, pp. 242-243.

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche (1936-1939)*, HGA 6.1, hrsg. von B. Schillbach, 1996, p. 509 (trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 465).

volta, sempre secondo la ricettività del rispettivo stato corporale. Il nostro corpo stesso è immerso e lasciato sospeso in questo fluire della vita, e da questo flusso è trasportato e trascinato via o anche sospinto ai margini²⁹.

Con la chiave ermeneutica della terra quanto qui detto a proposito del corpo vivente acquisisce un evidente nitore. Non si tratta solo di distinguere il corpo che ho da quello che sono – come invitava a pensare l'antropologia filosofica di Helmuth Plessner³⁰ – ma di vedere che il *Körper* non è l'involucro del *Leib*, ossia ciò che appare all'esterno, quello per mezzo del quale il corpo vivente appare. Il *Leib*, invece, è quanto in maniera semplice e tuttavia oscura è sempre presente e si fa percepire, ma in maniera schiva; anzi è esso che fa fluire la vita. Vi è una ricettività dello stato [*Zustand*] del corpo che pare riuscire a raccogliere solo in maniera difettiva quanto il *Leiben*, il vivere in carne e ossa, porta con sé. A che cosa si riferisce qui Heidegger? Ci tornano alla mente le parole riguardanti l'arrossire delle guance di cui parlerà agli psichiatri nel seminario organizzato qualche anno dopo da Medard Boss: il rossore delle gote raccoglie e trasmette qualcosa che appartiene proprio al vivere in carne e ossa³¹. Infine Heidegger sembra accennare qui a un flusso consistente in una propria temporalità, distinta rispetto a quella del corpo vivente stesso; egli parla di uno stare sospeso all'interno di questo flusso, come se ci fosse un corpo proprio temporalizzato all'interno di un flusso temporalizzante, che si cura di sospingere il nostro corpo, fino a portarlo ai margini del flusso stesso. Ma tutto questo, appunto, rifugge ogni osservazione. Come si potrebbe, in effetti, accorgersi del corpo vivente che invecchia? Certamente mediante una successione di immagini che mostrano l'avvizzire della nostra pelle e l'incurvarsi delle spalle potremmo averne una indubbia dimostrazione. Ma siamo sicuri che queste manifestazioni esteriori del corpo fisico possano rendere affatto ragione dell'invecchiare del corpo vivente, del suo procedere, anzi del suo essere sospinto, ai margini del flusso della vita? Possiamo qui richiamare le parole di Paul Valery, e leggerle heideggerianamente: «*Ce qu'il y a de plus profonde dans l'homme c'est la peau*»³². Ma la profondità di cui qui si parla è proprio il limite inaccessibile di ciò che la pelle rivela e nasconde. Torneremo tra breve su questa sugge-

²⁹ *Ibidem* (traduzione leggermente modificata).

³⁰ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 186.

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Zölliker Seminar*, cit., p. 118 (trad. it., p. 138).

³² P. Valery, *L'Idée fixe*, in *Oeuvres*, vol. II, éd. par H. Hytier, Gallimard, Paris 1960, pp. 215-216.

stiva citazione, dopo aver affrontato la disamina della nietzschiana fisiologia dell'arte da parte di Heidegger.

L'arte in Nietzsche viene determinata ed esperita attraverso l'estetico, ossia per mezzo dei sentimenti da parte dell'uomo, ed è qui che bisogna rinvenire l'origine della produzione e della fruizione del bello. Ma sentimento, sentire, sentirsi non possono che avere per Nietzsche una matrice fisiologica, ecco perché l'estetica deve essere fisiologia. Nietzsche lascia però solamente una serie di appunti su questo tema, intitolati *Per la fisiologia dell'arte*³³, ed è su questi punti che Heidegger incentra l'ermeneutica del corpo in Nietzsche nel primo dei due tomi a lui dedicati. L'intento di Heidegger è quello di riuscire a trovare una forma che possa rendere ragione di ciò che viene chiamata "volontà di potenza", rinvenendola nell'arte e nel connubio nietzschiano tra arte e fisiologia. L'arte si presenta nietzschianamente come movimento opposto rispetto al nichilismo, in quanto pone nuovi valori e così facendo si contrappone alla *décadence*³⁴; al tempo stesso l'arte va compresa solo a partire dalla fisiologia, ossia questa deve fornire gli strumenti per capirla. Se di primo acchito la posizione può sembrare assurda – come possono processi nervosi determinare ciò che chiamiamo "senso"? – considerare il fisiologico non opposto, ma strutturale a tutto quanto v'è di psichico, dona una prospettiva nuova alla questione. Gli stati sentimentali estetici, infatti, sono da considerare certamente psichici, ma nella loro corrispondenza a stati corporei. Vi è dunque qualcosa di unitario, l'unione dello psichico e del corporeo, che configura la "natura" vivente dell'uomo³⁵. La creazione e il godimento artistico si fondano quindi sull'unità di elementi psichici e corporei, sulla vita degli individui.

Proprio la prima affermazione di *Per una fisiologia dell'arte* riporta l'esigenza di riconoscere l'ebbrezza [*Rausch*] come presupposto della creazione-fruizione dell'arte, ed è quindi necessario rinvenirne le cause. Queste non possono che risiedere negli stati psico-fisici dell'artista, ossia nella natura

³³ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, vol. VIII, t. III, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, pp. 319-320

³⁴ Per un chiarimento del rapporto tra fisiologia e *décadence* in Nietzsche si veda il lavoro di C. Piazzesi, *Nietzsche: fisiologia dell'arte e décadence*, Conte, Lecce 2003, per quanto privo di riferimenti all'interpretazione di Heidegger. Su quest'ultimo aspetto si vedano invece i saggi di raccolti in W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di C. La Rocca, Parnaso, Trieste 1998. All'interpretazione dell'importanza di Nietzsche per il cammino di Heidegger a partire dalle lezioni del 1936 è dedicato lo studio di M. Heinz, "Schaffen". *Die Revolution von Philosophie. Zu Heideggers Nietzsche-Interpretation (1936/37)*, in A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und Nietzsche*, Heidegger-Jahrbuch 2, Alber, Freiburg-München 2005, pp. 174-192.

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 95-95 (trad. it., p. 104).

vivente dell'uomo dove trovano attuazione «*naturhaft und naturförmig*», secondo la natura e la forma naturale, sia l'agire che e il fruire artistico. È in un passo della *Götzendämmerung*, secondo Heidegger, che rinveniamo elementi chiarificatori sul rapporto tra arte ed ebbrezza:

Perché vi sia arte, perché vi sia un qualche contemplare o agire estetico, a tal fine è indispensabile un presupposto fisiologico: l'ebbrezza. L'ebbrezza deve anzitutto aver potenziato l'eccitabilità dell'intera macchina: prima di ciò non si giunge affatto all'arte. Tutte le specie di ebbrezza, per quanto diversamente condizionate, hanno la forza di realizzare ciò [...]. L'essenziale nell'ebbrezza è il senso dell'aumento di forza e della pienezza³⁶.

Se quindi lo stato estetico fondamentale è l'ebbrezza, quest'ultima si connota come aumento di forza e pienezza. Ciò significa che tale stato dell'ebbrezza contiene in sé due elementi, il primo è fisiologico, ma viene accompagnato a uno stadio superiore dal sentimento: ebbro è colui che si sente presso di sé nella pienezza dell'aumento di forza. Anche Nietzsche nella sua fisiologia dunque non può ancorarsi a una mera corporalità, ma cerca di rinvenire l'essere corpo in qualcosa che si struttura in un sentimento, che fa sì che l'essere un corpo sia innanzitutto sentirsi in un corpo, ossia presso di sé. È questo sentirsi che include, alloga e mantiene il corpo nel nostro *Dasein*: «Ma poiché il sentimento, in quanto sentirsi, è sempre in modo parimenti essenziale l'avere-sentimento per l'ente nel suo insieme, con ogni stato fisiologico del corpo è rispettivamente in sintonia un modo in cui noi ci rivolgiamo o meno alle cose intorno a noi e agli esseri umani che sono con noi»³⁷. Il sentimento, dunque, non è qualcosa di interiore, ma, in quanto sentirsi, è ciò che ci traghetta sempre al di là della semplice presenza confinata nella pelle, poiché è quello che ci permette di incontrare gli enti e gli altri esseri umani in un modo o in un altro con una determinata disposizione d'animo, che potremmo provare a superare volontaristicamente, ma non riusciamo a sostituire. La fisiologia del corpo "pulsava" proprio in questa disposizione d'animo, in questa *Stimmung*; ma si presti attenzione al capovolgimento di prospettiva: non è la disposizione d'animo che si articola sull'elemento fisiologico corporale, è invece la fisiologia che trova il suo modo d'essere a partire dallo stare fuori nella disposizione d'animo dell'essere uomo, allogato e mantenuto nell'esserci. Evidente appare allora il rifiuto di Heidegger sia di

³⁶ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, t. III, a cura di F. Masini, R. Calasso, Adelphi, Milano 1970, p. 112.

³⁷ M. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 99 (trad. it., p. 107).

un accesso biologistico alla vita dell'essere dell'uomo, sia psichico: entrambi, proprio cercando l'interiorità in un verso o in un altro, non hanno accesso allo stato di cose [*Sachverhalt*]. Ciò che Nietzsche voleva presentarci come aspetto unitario, come forma della volontà di potenza, la fisiologia dell'arte e la sua base costituita dall'ebbrezza, si è sfaldato in due elementi, che mostrano l'impossibilità di ridurre il fisiologico al mero corporale. In quanto sentirsi nella pienezza, l'ebbrezza ci conduce sempre a una determinazione che affonda le proprie radici in una disposizione che non è presente nel corpo o nella psiche, ma che apre l'esserci all'ente nel suo insieme.

Il limite della pelle

Per concludere questa nostra piccola riflessione, ci rivolgiamo adesso a una conferenza del '64 in cui Heidegger riprende e rinnova il risultato delle questioni concernenti arte e corpo. La domanda guida riguarda lo spazio dell'opera d'arte, ed è in tale risposta che Heidegger indirizza lo sguardo sul rapporto tra uomo e spazio, riprendendo quanto aveva scritto circa trent'anni prima a proposito della fisiologia nietzschiana. Lo spazio è tale in quanto si fa spazio, si sfolta, si rende libero, egli scrive, richiamando espressamente l'etimologia del termine tedesco *Raum*. Tuttavia è evidente che questo spazializzare dello spazio rimanda a un *Sachverhalt*, a uno stato di fatto, che spesso il pensiero non riesce cogliere: va considerato, infatti, che è l'uomo che sta nello spazio – si presti attenzione, Heidegger scrive qui uomo e non esserci. Il modo in cui l'essere umano è nello spazio è quello dello *einräumen*, occupare, concedere e ordinare spazio, vien detto qui, riprendendo il rapporto tra *soma* e *topos* in Aristotele. Ma allora il configurarsi del riferimento dell'uomo allo spazio è soggettivo oppure oggettivo? Ci muoviamo in un circolo: il riferimento dell'uomo allo spazio fa sì che lo spazio spazializzi, e in questo riferirsi dell'uomo allo spazio possiamo ritrovare il rapporto appropriante tra uomo ed essere:

Lo spazio spazializza. Lo spazializzare come sfolta, sfolta come diradare [*lichten*]; diradare, liberare, render libero.

E la spazialità dell'essere umano. Lo spazializzare = Spazio solo a partire dal nostro insistere [*Inständigkeit*] nella radura, estaticamente.

Radura ed evento³⁸.

³⁸ M. Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, ed. italiana con testo a fronte a cura di F. Bolino, *Corpo e spazio*, il nuovo melangolo, Genova 2000, pp. 42-43 (traduzione leggermente modificata).

Da queste annotazioni al testo della conferenza si desume chiaramente che il corpo, nella sua segreta custodia della verità, non è un mero scrigno, ma ciò a partire da cui si insiste nella verità dell'essere intesa come radura – da qui la nostra definizione di custodia *terragna*, ossia che riposa al di là della porzione visibile di ciò che è e possiamo vedere. Il corpo nel suo oscuro “lavoro” è ciò a partire da cui riusciamo estaticamente a essere come *Dasein*, ossia a riferirci agli enti in maniera estatica, disposti di volta in volta in una situazionalità emotiva condizionante e non da noi condizionata. Ecco che allora quanto detto a proposito dei venturi e delle loro *Stimmungen* assume una nuova comprensione, che è quella della disposizione meditante, frutto di un sentirsi che è anche vita in carne e ossa, avendo però contezza di questo incondizionabile condizionamento.

Quanto detto ci permette di offrire anche uno sguardo istoriale alla comprensione del corpo vivente. La sua oggettificazione non può essere compresa se non come una delle modalità in cui si afferma la stessa verità dell'essere, seppur nella forma della *Machenschaft*, dell'affaristico commercio con essa. E tuttavia l'attestarsi del fisiologico come esclusivo elemento corporale non può che lasciare, seppur in forma celata e misteriosa, l'essere-corpo che è il vivere in carne e ossa, fondo terragno che supporta l'espressività dei corpi. Se l'esserci deve essere guadagnato, come si scrive nei *Beiträge*, allora va ottenuta un'adeguata comprensione dell'insondabile fondamento offerto dal corpo. Così come nell'opera d'arte, l'esserci comprende l'essere nel suo stare al mondo in carne e ossa sulla base di un darsi inattingibile all'esserci stesso. Heidegger sembra avere fiducia che i venturi, nell'era della protetica, dei corpi potenziati tecnologicamente, riusciranno pudicamente a tenersi all'evento, che si continua ad annunciare in modo oscuro nell'elemento terragno del corpo.

Ora, nonostante le meditazioni di Heidegger ci restituiscano un capovolgimento di orizzonte rispetto alle posizioni proprie all'analitica esistenziale, anzi un capovolgimento dell'orizzonte trascendentale a favore di una dimensionalità della verità dell'essere, la nostra impressione è che l'approccio neutralizzante del *Dasein* rispetto al corpo rimanga intatto, poiché lo sguardo resta ancorato alla purezza metafisica dell'esserci, colto nelle sue possibilità. Per il suo intero *Denkweg* Heidegger non riesce a fecondare la neutra comprensione dell'essere con due elementi fondamentali che entrano in gioco nel momento in cui questo si apre al corpo, anzi ai corpi, e non alla corporeità. Questi due elementi sono la differenza sessuale e l'invecchiamento. La neutralità dell'esserci riprende quindi in una maniera inespressa, e quasi inconfessabile, la neutralità dell'ego e del soggetto, a cui però sottintende,

almeno metafisicamente, una visione implicitamente maschile. Ma biasimare Heidegger per un'indifferenziazione sessuale e di età dell'esserci "umano", tacciandolo di metafisicità, non renderebbe giustizia alla stessa storia della metafisica. Di fatto c'è stato chi, pur con tutti i limiti di prospettiva, ha cercato di pensare speculativamente alla differenza sessuale nei confronti dell'apertura al mondo, ossia dell'azione dello spirito. Ci riferiamo al §166 dei *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel, dove l'elemento femminile rappresenta il tipo sostanziale all'interno della famiglia, il passivo del puro e quieto essere in-sé, rispetto all'elemento soggettivo, l'agente-attivo che ha nella libertà della propria individuazione l'essere per-sé, il proprio isolamento e la propria autoreferenzialità³⁹. Accanto a Hegel va richiamato, pur se in modo altrettanto fugace ed esemplificativo, quanto Platone scrisse nei suoi *Nomoi* a proposito della differenza di età nel comunitario aprirsi, col canto e la danza, alle celebrazioni nelle feste della vita virtuosa come la più felice. Il legislatore, in vista di un'educazione comunitaria acquisibile con danze e cori, ordina tre gruppi distinti di cori, composti da cittadini divisi per età, perché sono le differenze d'età che determinano il rapporto tra impulsi e ragione. Se i fanciulli si dedicheranno alla celebrazione delle Muse, gli adulti saranno affidati nel loro canto alle cure e alla misura di Apollo, mentre gli anziani, assennati ma stanchi, danzeranno e intoneranno canti con l'aiuto di Dioniso⁴⁰.

L'apertura dell'essere, se anche avviene attraverso la localizzazione del corpo e nello spazio abissale aperto dalla *Lichtung*, è possibile dunque solo partendo dai corpi, ossia dalla differenza dei sessi e dalla maturazione temporale, che non possiamo considerare meri accidenti nell'accadere della comprensione dell'essere da parte dell'esserci. Il corpo vive in carne e ossa, quindi, solo nella differenza dei corpi: quella sessuale connessa essenzialmente alla differenza d'età nella generativa sfera familiare e quindi pubblica. Se, dunque, la corporeità va intesa come custodia veritativa che ci permette di spiccare il salto verso l'abisso del nostro fondamento, dal limite della nostra pelle nell'aperto della *Lichtung*, è necessario considerare che non si dà corpo se non nei corpi entro la temporizzazione degli stessi.

³⁹ Cfr. G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1999, pp. 144-145. Quanto qui esposto aveva avuto un'ampia trattazione già nella *Phänomenologie des Geistes* (cfr. *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 277-299).

⁴⁰ Cfr. Platone, *Leggi*, II, 664 B ss.

English title: The earthly custody of the body. On corporeality in Martin Heidegger's thought of the event.

Abstract

The contribution will try to take into account the perspective shift which occurred in Martin Heidegger's thought in relation to the comprehensive access to the body, which took place in the passage from a horizontal-transcendental perspective to one marked by the encounter between the projection of Dasein and the jet of Being. The key to unlocking this new understanding is the concept of earth, which Heidegger develops, in the first instance, in his essay about The Origin of the Work of Art. The earth, in its contrast with the world, remains that ground, never completely accessible, that preserves and safeguards an hidden truth. The analysis of passages from the Contributions to Philosophy and some pages of the Nietzsche lectures will confirm the proposed reading: the body, beyond any attempt to make it fully measurable and exploitable, remains inscrutable on the ground of feeling like a body, which must be allocated in the Dasein. This will lead Heidegger to connect the corporeality of being with the giving of space, that is, with the giving of the Lichtung of the truth of being.

Keywords: Body; Hearth; Art; Truth; Event.

Virgilio Cesarone
Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" Chieti-Pescara
virgilio.cesarone@unich.it